TROPICALISMOS Y EUROPEÍSMOS: LA NARRACIÓN DE LA DIFERENCIA ENTRE ARGENTINA Y BRASIL A TRAVÉS DEL FÚTBOL

PABLO ALABARCES*

Ponencia ante el Fórun de Pesquisa (FP.08) *Antropologia do esporte: novas abordagens na prática etnográfica no campo dos esportes*, coordinado por Simoni Lahud Guedes y Luiz Henrique de Toledo, XXIV Reunião Brasileira de Antropología: *Nação e Cidadanía*, Olinda (PE), Brasil: 12 al 15 de junho, 2004.
Para Simone Lauhd Guedes, que inventó este diálogo, y para Eduardo Archetti, que invariablemente tiene las mejores ideas.

Tipos sociales, narrativas condensadas en esquemas significativos: todas son formas de explicación, maneras de aprehender lo social y lo cultural. Las sociedades (se) conocen también narrando y tipificando, especialmente en sus momentos de invención y de imaginación, como indica Anderson (1993), como una manera de reducir complejidad y heterogeneidad, como una forma de construir homogeneidades reconocibles. Esas tipificaciones abundan en la bibliografía brasileña, en su ensayística o en su ficción narrativa: en Sérgio Buarque de Holanda, en Mário de Andrade, o en Monteiro Lobato, como antes en Silvio Romero o Joaquim Nabuco. Pero una vez mitificadas, como señala Ianni (2002), se transforman en "fórmulas ideológicas de

* Profesor Titular del Seminario de Cultura Popular y Cultura Masiva, Carrera de Ciencias de la Comunicación, y de la Cátedra de Estudos Argentinos de UNICAMP. Investigador del CONICET en el IIGG. E-mail: pabloalabarces@ciudad.com.ar.

reiteración": "À medida que se reiteram as formulações, oralmente e por escrito, já que alguns textos notáveis são lidos e relidos, comentados e repetidos, pode ocorrer um processo de ideologização ou reificação" (ídem: 8). También se podría señalar lo mismo respecto de la cultura argentina, y en algunos de sus textos fundacionales: la operación efectuada sobre el *Martín Fierro* por Leopoldo Lugones y Ricardo Rojas, por ejemplo, para transformar un "gaucho malevo" en un nuevo Aquiles o un Cid Campeador; o el fenomenal capítulo segundo del *Facundo*, donde Sarmiento instala las tipificaciones cruciales de la *barbarie* argentina (el gaucho malo, el cantor, el baqueano, el rastreador); o la invención definitiva del *gaucho patriota* en el Tercer Canto del *Santos Vega*, cuando Rafael Obligado resuelve casi un siglo de sangrienta guerra civil con un gaucho *fiel* que convoca a defender Buenos Aires en medio de un pacífico partido de *pato* (y para colmo, con éxito).

Como bien señala Ianni, esas operaciones devienen, en tiempos largos, enunciados de sentido común, reificados, que pierden poder explicativo para ganar capacidad mítica, con importantes implicancias políticas. La operación tipificadora-mitificadora que analiza se despliega en el momento en que se consolida la estructura jerárquica de la sociedad brasileña; de esa manera:

> Esse é o contexto em que se formulam os tipos sociais e as suas mitificações, expressos em termos de "democracia racial", "índole pacífica do povo brasileiro", "revoluções brancas", "conciliação e reforma", entre outros. O que está em causa é "despolitizar" a sociedade civil em formação, defini-la e organizá-la desde cima, tomá-la como pouco ativa e pouco organizada, gelatinosa, carente de tutela. Daí o Estado forte, demiurgo, oligárquico, autoritário e tirânico. Tudo isso como expressão de uma cultura política arrogante e opressiva produzida no curso de séculos de escravismo. Daí porque amplos setores das classes dominantes, ou suas "elites", continuam a agir no mando e desmando das coisas públicas e privadas como desfrutadores, colonizadores, conquistadores (ídem: 9).

En un universo como el de la cultura futbolística, donde el estereotipo es la norma, estas operaciones son harto frecuentes. Más aún cuando tratamos de las relaciones entre Argentina y Brasil; en ambos, el peso del fútbol es desmesurado, no sólo por la manera como permea las sociabilidades cotidianas, sino por su importancia en la construcción de narrativas nacionales, de mitos de integración racial, de relatos de héroes que desbordan los campos

de juego para transformarse en íconos de argentinidad o en un *rei atleta do século* (la distancia adjetiva que separa a un Maradona de un Pelé). Sobre esto, mucho se ha dicho en los relatos cinematográficos (la heroicidad que va de lo familiar a lo patriótico en *Pelota de trapo*, de Torres Ríos, de 1948); en el periodismo con pretensiones ensayísticas (el fundacional *O negro no futebol brasileiro*, de Mario Filho, del mismo 1948 en su primera edición), pero también en las ciencias sociales (Archetti, 2003a; Alabarces, 2002; Da Matta, 1982; Leite Lopes, 1994; Vogel, 1982, entre otros). Lo que ha sido poco analizado es el punto de encuentro, el lugar limítrofe y liminal donde los relatos de identidad son también (porque precisan serlo) relatos de alteridad, y donde el otro significante es, justamente, Argentina o Brasil. Conozco un solo intento: un texto de la antropóloga brasileña Guedes (2002) en el que, dialogando con mi trabajo y el de Archetti, arriesga algunas interpretaciones. Quiero continuar aquí esa conversación, con algunos otros participantes.

Las periferias argumentativas

¿Sirve para algo, en esta línea, interrogar el fútbol? Una posible respuesta desde las ciencias sociales: el fútbol puede ser visto como un foco, un punto de pasaje de la mirada crítica que a través de esa focalización se interroga por la dimensión de lo simbólico y su articulación problemática con lo político. Pero también: un lugar donde se despliegan algunas de las operaciones narrativas más pregnantes y eficaces para construir identidades. Entonces, en esa periferia de lo legítimo (porque ese lugar central seguirá siendo la cátedra o la política o los medios, según su capacidad históricamente variable de instituir y administrar legitimidades del discurso) podemos leer operaciones de tipificación que colaboren en las dificultosas construcciones de la narraciones identitarias.

Como señala Guedes (2002), siguiendo a Levy Strauss, "(...) O futebol [é] um significante privilegiado, um veículo cuja exigência de significação é tamanha que só não admite a ausência de significado. (...) O processo semântico desencadeado pelo jogo constrói-se em um campo de debates, no qual diversas posições se confrontam" (Guedes, 2002: 3). En esta proliferación de discursos, prosigue Guedes, "várias dimensões identitárias

são disputadas, negociadas e construídas (...). Uma delas seria a da nação" (ídem: 4). Fue Hobsbawm (1990) uno de los pocos historiadores y analistas del proceso de "invención" de las naciones modernas en señalar la importancia del rol de los deportes modernos en esa invención, especialmente en la construcción "desde abajo" de los nacionalismos. Y el papel de la alteridad, en estos discursos, es esencial. Por ello, Guedes afirma que:

> Sob tal ponto de vista, não é, absolutamente, irrelevante o fato de ser o futebol o esporte mais popular do mundo. Trata-se de construir a diferença no interior de um código que todos dominam e em uma prática a que todos atribuem valor, mesmo desigual. A alteridade, portanto, conforme já nos ensinaram os estudiosos dos grupos étnicos (...) não sucede à identificação: é parte do mesmo processo (Guedes, 2002: 5).

Pero a la vez, no se trata solamente de una práctica difundida mundialmente, lo que nos habla de su pregnancia: es un espacio especialmente productivo, una zona donde se generan discursos significativos y relevantes. Siguiendo a Archetti (2003a), "el fútbol y el tango son espejos y máscaras al mismo tiempo" (41), espejos donde los argentinos se ven a sí mismo y máscaras que son miradas por los otros. Y eso es posible porque forman parte de las que Archetti llama "zonas libres" de una cultura:

> Consideradas como áreas para demostrar la identidad "masculina nacional", el tango y el fútbol revelan la complejidad de este tipo de zonas "libres" en relación con "los otros". Las tendencias ordenadoras de la sociedad están relacionadas con instituciones públicas como la escuela, el servicio militar, el trabajo, las ceremonias públicas y los rituales de nacionalidad. Las zonas "libres", como las propiedades anti-estructurales de la liminaridad y lo sacramental híbrido en el trabajo de Turner (...), permiten la articulación de lenguajes y prácticas que pueden desafiar un dominio público oficial y puritano. Las zonas "libres" son espacios para la mezcla, la aparición de híbridos, la sexualidad y la exaltación de desempeños físicos. En las sociedades modernas, el deporte, los juegos y el baile son sitios privilegiados para el análisis de la libertad y la creatividad cultural. El fútbol y el tango pueden, de esta manera, ser conceptualizados como una amenaza a las ideologías oficiales (ídem: 42).

Esa creatividad y libertad, anclada en el carácter periférico de las prácticas respecto, como dijimos, de las que instauran la legitimidad oficial,

no puede llevar, sin embargo, a idealizaciones entre populistas y posmodernas (o ambas a la vez):

> La paradoja de los híbridos recae en la posibilidad de investigar la modernidad y la tradición, en tanto transgresoras y normales a la vez. Insistir sólo en las facetas subversivas de la hibridación, como lo han hecho los oráculos post-modernos Hall, Gilroy y Bhabha, resulta parcial y de alguna manera lleva a malentendidos, ya que en estos casos la investigación empírica es reemplazada por visiones ideológicas sobre el futuro de las sociedades modernas (ídem: 18).

Si bien se trata de una producción en los intersticios, no significa necesariamente una producción alternativa. Como intenté demostrar en otro lugar (Alabarces, 2002: passim), la resultante de las narrativas de identidad nacional soportadas por el fútbol en la Argentina es complementaria antes que opositiva de las narrativas oficiales y legítimas: incluyente, pero una inclusión administrada; democratizadora, pero tributaria de una jerarquización de clase. La invención del fútbol resulta de constituciones muy complejas, donde las afirmaciones identitarias remiten a formantes disímiles (migratorios, barriales, generacionales, de clase), pero que tienden a reunirse en dos interpolaciones básicas, en dos ejes de oposiciones: frente a los ingleses (inventores, propietarios, administradores), del que resulta un mito de nacionalidad, y frente a las clases hegemónicas (practicantes, propietarios del ocio, estigmatizadores), de lo que resulta un mito de origen – humilde, aunque no proletario (Alabarces, 1998: 268 y ss.).

Esa doble articulación, que Guedes señala como similar en el caso brasileño aunque incorpore un componente más – el étnico, con la inclusión de la cuestión de la relación blancos-negros-mestizos –, va reduciéndose a una sola: la nacional. La interpretación de la segunda articulación, la de clase, queda reducida a momentos especialmente significativos, donde pueda ser recuperada y esgrimida argumentativamente, en contextos donde una épica "popular" sea necesaria y posible: en el caso argentino, la saga de Maradona como último símbolo nacional-popular y plebeyo, quizás sea el ejemplo más claro de esta posibilidad (Alabarces, 2002: 143-174). En el caso brasileño, en cambio, el ejemplo de Pelé no la permite. El de Garrincha, por su parte, no alcanza a articularse en nacional, mientras que remite, en cambio, a lo mejor del relato romántico de la articulación de clase: "a alegria do povo".

Así, la discusión central pasa a ser la de los "estilos", poderosos relatos de distinción respecto de un otro significante, que en ambos casos será el inglés o, más ampliamente, el europeo:

> No entrecruzamento destes dois eixos, como uma prática e um espaço semântico do qual se apropriam os "nacionais" (versus o "inglês colonizador") e o "povo" (versus a "elite") cria-se, como sabemos, um primeiro espaço de distinção que permitirá que as criaturas enfrentem o criador, opondo-lhe uma nova criação. Esta criação nova é o que ficou conhecido como "futebol-arte", classificação genericamente aceita tanto para o futebol argentino quanto para o futebol brasileiro, cuja definição contrastiva é o "futebol-máquina" ou "futebol-força", epítetos que se consagraram para o futebol inglês e, secundariamente, todo o futebol europeu (Guedes, 2002: 9).

Una popularización que se produce al mismo tiempo en ambas culturas no se transforma en un relato de afirmación de clase, sino en una narrativa de distinción y de afirmación nacional, favorecida por el hecho de que es comprendida y valorizada,

> (...) por todos os segmentos da população e, além do mais, ecoa para além das fronteiras da nação. O "produto" deste processo, tanto no Brasil e quanto na Argentina, resultará na valorização de uma específica corporalidade, num determinado uso social do corpo (...) que explora suas potencialidades estéticas e sua capacidade de vencer o opositor pela habilidade (...). Não se trata, pois, de apropriação simbólica de algo que está previamente dado. Trata-se, antes, de um longo processo de construção coletiva, com inúmeros debates, com posicionamentos distintos, constantemente avaliados pelos resultados que produz ou não. Ademais, deve-se ressaltar que a construção da especificidade "nacional" estabelece, por um lado, a potencialidade de inclusão de todos os indivíduos que partilham a mesma herança e, por outro lado, a exclusão desta herança (no caso, a posse inata de uma corporalidade "hábil e criativa") dos que não partilham a nacionalidade. Neste caso, tanto para brasileiros quanto para argentinos, todos os "outros", particularmente os "europeus", são como "máquinas" ou capazes apenas de usar o corpo como força (ídem: 11).

Queda claro entonces aquello que nos une: una narrativa de hibridación y mestizaje, articulada sobre prácticas popularizadas a partir de una común propiedad de elite, con un origen también común de pueblos invadidos y colonizados, que en el momento de su "invención moderna" – las dos

primeras décadas del siglo XX – encuentran en el fútbol, en un uso social – popular – del cuerpo, un significante diacrítico. Lo que queda por indagar es entonces la zona de clivaje: aquello que nos separa.[1]

Tropicalismos

Guedes afirma que el clivaje está centralmente en las narrativas étnicas hegemónicas en ambos países. Y pareciera que los estereotipos construidos en torno de este eje son, tanto histórica como contemporáneamente, el mayor factor articulador de la diferencia.

En el caso brasileño:

> O constructo brasileiro alimenta-se, vagamente, do mito das três raças, apresentando-se e representando-se como um amálgama *mestiço* (cf., entre outros, Leite Lopes, 1998) no qual, sem dúvida, o lugar do negro é determinante. O sinal diacrítico, a diferença essencial, é a incorporação simbólica do negro como responsável pela forma "espontânea" de usar o corpo em *dribles, malandragem, jogo de cintura,* sem qualquer esforço ou aprendizagem. Concepção que está no cerne da própria concepção do "povo brasileiro" (cf. Guedes, 1998), esta participação é endeusada ou demonizada, mas está sempre presente. As glórias e as mazelas do futebol brasileiro, muitas vezes, foram pensadas como decorrência de uma específica corporalidade negra, cujo antecedente maior é a capoeira (Guedes, 2002: 14).

Aunque este proceso también permite la construcción de un héroe blanco marcado por el esfuerzo y la disciplina para construir un cuerpo apto, como señala el análisis de Helal sobre Zico (Helal, 2000), la dominante

1. "Todo nos une, nada nos separa", fue una expresión del presidente argentino Sáenz Peña, citada por el delegado brasileño Coelho Neto al Congreso fundacional de la Confederación Sudamericana de Fútbol en 1919, en Río de Janeiro. Así continuaba: "de fato tudo nos une: o sangue, a terra, a língua, a religião. Os povos ligam-se pelas raízes que eles mesmos possuem: o amor, o canto dos seus poetas, as angustias dos trabalhos, a solidariedade dos homens infelizes, a crença e a religião. Todos estes fatores fazem com que, qualquer dos países sul-americanos não aspire a hegemonia: todos em conjunto aspiram a hegemonia do Continente. E para a solidariedade dos povos americanos muito tem feito o esporte". La capacidad profética de Coelho Neto no resiste ningún análisis (...). Debo esta referencia, una vez más, a Simone Guedes.

sería la narrativa del mestizaje tal como fuera consagrada por Gilberto Freyre. No en vano, Freyre prologa el libro clave en la invención de esta narrativa, el ya citado *O negro no futebol brasileiro*, del periodista Mario Filho. Dice Freyre: "Sublimando tanto do que é mais primitivo, mais jovem, mais elementar, em nossa cultura, era natural que o futebol, no Brasil, ao engrandecer-se em instituição nacional, engrandecesse também o negro, o descendente do negro, o mulato, o cafuso, o mestiço" (Freyre, 1964).[2] Pero Guedes señala los límites de la metáfora:

> A metáfora autoriza igualmente a interpretação de que, por essa via, estão também sendo denunciadas as "ambigüidades e fissuras" (...) do constructo acerca do "estilo brasileiro". Pois não é, de modo algum, inequívoca ou consensual, no Brasil, a identificação da "brasilidade" com a "negritude". Nem mesmo depois de Gilberto Freyre, dos modernistas e dos tropicalistas, nossa "mestiçagem" constitui-se num valor totalmente compartilhado. Quanto mais não seja porque se trata de uma sociedade que está longe de incluir os negros na distribuição da riqueza coletiva e como partícipes igualitários de sua construção sociopolítica (Guedes, 2002: 15).

Esa narrativa del mestizaje se combina con un imaginario poderoso que Gustavo Lins Ribeiro (2002) denomina *tropicalismo*, inspirado en la definición de *orientalismo* de Edward Said (1996): una reducción estereotípica de un conjunto de rasgos complejos y heterogéneos, que en esa operación revela una señal del poder colonizador, la imposición de un imaginario. Porque esa definición *tropicalista* (así como una correlativa definición *europeísta* de la Argentina) es en gran medida aceptada tanto por las elites como por las masas, como un modo de representar la pertenencia a los Estados-Nación: "Esta afirmação, evidentemente, não significa a universalidade da eficácia destas matrizes nem que elas não sejam abertamente contestadas por diferentes segmentos" (Ribeiro: 248), pero la fuerza de este *tropo* "se expressa de maneira complexa e capilar, sendo cantada e reproduzida em diferentes âmbitos rituais, midiáticos e institucionais." (ídem: 249).

Según Ribeiro, el texto fundacional de la cultura brasileña, la célebre *Carta* de Pero Vaz de Caminha en 1500, ya fija dos de los componentes centrales del tropicalismo: por un lado, el de la naturaleza ubérrima, fijado en

---

2. Debo remitir aquí a la interpretación polémica de los textos de Filho y Freyre que desarrolla Soares, 2003.

el "em se plantando tudo dá". Por el otro, el de la sexualidad, también ubérrima, topicalizado en el cuerpo desnudo de las mujeres indígenas: "De fato, hoje, o 'corpo nu das nativas' prossegue como objeto central da construção de estereótipos sobre o Brasil. O que está em jogo é uma visão do corpo da mulher brasileira que a transforma em puro objeto de desejo" (ídem: 250):

> Não deixa de chamar a atenção que o primeiro relato, a primeira descrição de mulheres no território que mais tarde seria o Brasil, refere-se aos corpos em uma comparação que mal consegue dissimular a intensidade do desejo. Desta perspectiva, a des-coberta do Brasil se confunde com una des-coberta da nudez, mas uma nudez coletiva, socialmente aceita, sem-vergonha. A confusão da América do Sul com o paraíso não pode deixar de dever-se também ao impacto deste grande campo de nudistas no imaginário de uma Europa católica, pudica e reprimida durante séculos pela Inquisição. Os "selvagens tropicais" sempre foram fonte de representacões ambíguas, positivas e negativas. Mas o paraíso de corpos nus, com fantasias (...) numa terra onde nunca há inverno, imprimiu sua marca desde o primeiro momento (ídem: 251).

Este repertorio de imágenes femeninas será complementado, más tarde, con el de las "afro-negras", rematando así la construcción de un imaginario poderoso, el de una sociedad que resuelve sus tensiones en la cocina, la fiesta y la cama, un "povo moreno, sensual, alegre e sempre pronto para o sexo" (ídem: 255).[3] Eso llevaría a que, contemporáneamente, el fútbol y las mujeres semi-desnudas del carnaval constituyan uno de los *mediascapes* (siguiendo la clasificación de Appadurai, 1990) que dominan la imagen brasileña en la cultura pop internacional. Y demuestra, indudablemente, que estos estereotipos son construidos desde una mirada masculina, hablados por una lengua masculina.[4] Esta masculinidad de la mirada estereotipizadora puede verse también en el *orientalismo* imperialista hollywoodense: los dos filmes "latinoamericanos" producidos por Walt Disney en los años 40, *Aló,*

3. Y que, correlativamente, informa partes de un imaginario argentino sobre lo brasileño. Según describe Frigerio (2002), las migrantes brasileñas en la Argentina se quejan de ser consideradas mujeres "fáciles" por los hombres argentinos, que simplemente parecen activar esta porción del estereotipo.

4. Fenómeno similar al analizado para la Argentina por Archetti (2003a), que no en vano titula su trabajo *Masculinidades.* Puede verse en este sentido el análisis de Mosse (1985 y 1996) sobre la construcción de imágenes masculinas en la Europa occidental.

amigos y muy especialmente *Você já foi a Bahia?* reducen lo brasileño a un derroche tropical, personificado en Aurora Miranda, la hermana del ícono Carmen Miranda. En términos generales, el segundo filme se convierte en un periplo imaginario por la eroticidad latina –aunque el racismo americano suprimiera los negros de las coreografías –: el pato Donald, soliviantado por la danza bahiana, termina intentando seducir desesperadamente a las jóvenes bañistas en el Acapulco mexicano.[5]

Por supuesto, afirma Ribeiro, el tropicalismo no se agota en la erotización de la imagen de Brasil a través del cuerpo de la india, la negra o la mestiza: se reproduce en su música, el "jeitinho", la "saudade", o en la complejidad de las relaciones entre tradición y modernidad de los "antropófagos" de 1922 o en el *Macunaíma* de Mário de Andrade (1928).[6] El indigenismo es una parte crucial de este imaginario, justamente a la inversa del argentino, que precisa expulsar los componentes que discutan su *europeísmo*: así, a pesar de que proporcionalmente el peso demográfico de la población indígena es menor en Brasil que en la Argentina (0,2% de la población contra 1,24%),[7] el hecho de que los indígenas brasileños pertenecen en su totalidad al grupo de cazadores-recolectores de las selvas tropicales facilita la identificación. En la Argentina, en cambio, a pesar de cualquier consideración estadística o demográfica, se tiende a sobrevalorar un imaginario incaico: en los pocos trazos de presencia de lo indígena en las tradiciones culturales, se elige la imagen del Imperio antes que la de tribus nómades y tropicales.[8]

---

5. Para el caso argentino, el primer filme citado reserva las escenas rurales y un recorrido por la iconografía del pintor tradicionalista y gauchesco Florentino Molina Campos, apuntando al estereotipo del gaucho.
6. Donde el tropicalismo puede adquirir características transgresoras o resistentes: la antropofagia enfatizaba la re-creación, como marcador de distinción (Ribeiro, 2002: 260).
7. Datos de Ribeiro, 2002: 256.
8. Esto es visible en el intento de Manuel Belgrano de instaurar una monarquía restaurando un Inca, en la época de la Independencia, o en los textos de Joaquín V. González a fines del siglo XIX, o en la re-edición del Ollantay por Ricardo Rojas a comienzos del siglo XX. Pero también en el peso de ese imaginario y esa imaginería en ciertas zonas de los consumos culturales juveniles, especialmente los más politizados, o en el valor iniciático del viaje al Norte argentino, que sistemáticamente incluye a Macchu Picchu. Esos son, en la Argentina, indigenismos positivizados.

Este imaginario tropicalista aparece especialmente remarcado en los estereotipos futbolísticos: por un lado, en el que vincula, como señalaba Guedes, un estilo de juego con una específica utilización del cuerpo marcada por la negritud – mitológica. Por otro, en la mirada del otro – que, recordemos, necesita estereotipar para señalar un clivaje, para marcar una alteridad que en el mismo movimiento ratifique su identidad –, y específicamente desde los argentinos, en el tropo de los *macacos*. La asignación estereotipificadora y estigmatizadora del mote tiene dos siglos de antigüedad (es legible en la Colonia, en la gauchesca, en los recurrentes enfrentamientos geo-políticos entre Argentina y Brasil en los siglos XIX y XX), pero se actualiza insistentemente en el fútbol, definido por Ribeiro como "un choque agudo de estereotipias" (ídem: 260). Alejandro Frigerio señala coincidentemente:

> Além do mais, o estereótipo anteriormente construído dos brasileiros como sendo negros, *macaquitos* sem cultura, continua latente, podendo ser acionado em ocasiões de forte emotividade e antagonismo, como é o caso dos jogos de futebol. Nessas ocasiões, a diferença pode voltar a ser um estigma, ao invés de um aspecto positivo (Frigerio, 2002: 37).

Franzini (2000; apud Guedes, 2002) relata la antigüedad del uso del mote en el terreno futbolístico: en 1920, al transitar por Buenos Aires con destino a Chile la selección brasileña de fútbol para disputar un Campeonato Sudamericano, un diario porteño habría publicado un artículo acompañado de caricaturas que llamaban *macaquitos* a sus integrantes. Lo insólito – o un gesto revelador del peso de estos imaginarios en las élites – es que, al año siguiente, el presidente Epitácio Pessoa habría exigido que la delegación al campeonato Sudamericano a jugarse en Buenos Aires excluyera a los jugadores negros.

Pero más insólito aún es su perduración contemporánea, fuera del discurso cotidiano: luego de jugarse las semifinales de los Juegos Olímpicos de Atlanta, en 1996, y que el equipo argentino obtuviera el pase a la final (mientras Brasil y Nigeria disputaban la otra llave), el diario deportivo argentino *Olé*, en ese entonces de reciente aparición, tituló en su portada: "Y ahora, que se vengan los macacos" (*Olé*, 13/7/1996: 1). Cinco años después, y a despecho de las críticas recibidas en ese momento, el mismo diario publicó, el día de un partido por las eliminatorias para la Copa del Mundo del 2002, la imagen de una mulata semi-desnuda con el título "¿Qué tenés que hacer esta noche?" (*Olé*, 5/9/2001: 1). Los dos componentes centrales del imaginario tropicalista,

negritud y sexualidad, se daban cita en el discurso mediático-futbolístico. Su versión más grosera, popular entre las hinchadas, es el cántico racista y homofóbico: "Ya todos saben que Brasil está de luto/son todos negros/son todos putos", inaugurada durante el Mundial de 1978, de nefasta memoria.

Pampismos, criollismos, europeísmos, y pícaros devenidos tramposos

Por supuesto, estas hétero-atribuciones son posibles desde el doble juego del peso del imaginario tropicalista brasileño y de la auto-imagen blanca y europea del imaginario argentino. Con un punto de arranque central en el *Facundo*, de Sarmiento (1847), que al contraponer civilización y barbarie igualó los polos antagónicos a Europa y América; y con continuidad en la Campaña del Desierto (1879), el genocidio de los indígenas patagónicos que disfrazó la expansión de la frontera cultivable. La invención de la Argentina es una invención blanca y europeísta, luego rematada en la política inmigratoria que pobló la Argentina con descendientes de españoles e italianos. El acceso a la civilización se define por el blanqueamiento poblacional, asociado a Europa y fuertemente impulsado por la acción estatal y el mito del "crisol de razas". Esa segmentación étnica se ratificó, a pesar de que podría haberse democratizado, durante el peronismo, en el que el etnocentrismo de clase viró étnico, al estigmatizar al migrante interno hacia Buenos Aires como "cabecita negra", o posteriormente, con el uso de los motes "paragua" o "bolita" para los inmigrantes de Paraguay y Bolivia, respectivamente. Todavía hoy, en el relato deportivo, el cariñoso "negrito" del habla cotidiana se connota como despectivo y racista.

Sin embargo, en el caso del fútbol argentino las narrativas de origen, las que consagraron la existencia de un estilo *criollo*, "la nuestra", debieron apoyarse en otras posibilidades. El europeísmo argentino debió virar, en determinado momento, *criollista*: cuando la inmigración de comienzos del siglo XX amenazaba las operaciones de homogeneización de las élites, revelándose como una Babel lingüística pero además ideológica – con la progresiva sindicalización y el peso del anarquismo entre las nuevas clases populares de comienzos de siglo –, la consagración de un *gauchismo*, la

entronización de la figura del gaucho como mito de la raza y la argentinidad, señala un europeísmo trunco, que debe virar americanista cuando la necesidad de prolongar una hegemonía se revela como más urgente.[9] El fútbol produce en ese momento un relato nacionalista paradójico: la *criollización* del fútbol, como dije, en su primera articulación étnica frente a los ingleses, es obra de los inmigrantes italianos y españoles. Que el Racing Club de 1912 sea el primer equipo criollo depende de que los apellidos Brown sean reemplazados por los Perinetti y los Ochoa. Un reemplazo fónico que indica un reemplazo étnico, y que se narra como *argentinización*. Ése es el relato que consagra el periodista Borocotó desde las páginas del semanario deportivo *El Gráfico*: un modelo de hibridación donde los componentes inmigratorios (italianos y españoles, porque el inglés no puede entrar en la mezcla) son transformados por el contacto con una pretendida *esencia* gaucha, actualizada en el mate, el asado y el paisaje. Y de ello resulta un estilo de juego, actualizado en el *potrero*, que en el nombre del espacio vacío, libre de edificación, indica la permanencia metafórica de la concepción ganadera: los futbolistas se argentinizan en el mismo lugar donde pueden cruzarse las vacas o los caballos criollos con las razas europeas, para construir híbridos insuperables.

¿Por qué, entonces, no se consagra un imaginario *pampista* antes que *europeísta*? Retomemos imágenes conocidas de la cultura argentina de las primeras décadas del siglo: los inmigrantes disfrazados del gaucho rebelde Juan Moreira en los carnavales, como narra Adolfo Prieto (1988); Carlos Gardel vestido de gaucho en algunas escenas de sus películas; la inestabilidad de la puesta en escena del primer tango, que además procede de cantantes folklóricos (el mismo Gardel, en dúo con Razzano); y a la vez, Rodolfo Valentino como otro paisano en el filme hollywoodense *Los cuatro jinetes del apocalipsis*, de 1921; los músicos y bailarines de tango en París disfrazados de gauchos anacrónicos hasta después de 1930; gestos estos últimos que delatan la persistencia de la mirada tipificadora, exotista y primitivista que los centros imprimen sobre las periferias – su *orientalismo*. Los años 20 y 30 en la Argentina son un momento de una fuerte inestabilidad, donde el juego entre tradición y modernidad revela la complejidad de estas construcciones, como brillantemente analiza Archetti (2003b). Pero, a pesar

9. Un buen análisis de este proceso en el campo intelectual puede leerse en Altamirano y Sarlo, 1982. Para el caso del fútbol, nuevamente Archetti (2003a) y Alabarces (2002).

de los devaneos *criollistas* de las élites y de las peregrinaciones de *potrero* de Borocotó, la re-invención de la Argentina no puede reducirse al esencialismo *gauchista*; porque el nuevo imaginario es centralmente urbano y moderno, y esos trazos son incompatibles con un anclaje rural. La construcción de ese imaginario, en el que el fútbol colabora activamente, tiene un único centro en el que todos los relatos confluyen: la metrópolis, Buenos Aires; una ciudad moderna - aunque periférica, como analiza Sarlo (1988) - donde lo rural puede ser, como mucho, la referencia de la riqueza agropecuaria. Y donde *la pampa*, entonces, pasa a designar un doble juego de propiedad: la propiedad del significante, que permite las invenciones mitológicas, las épicas gauchescas, el relato de origen, en suma, la administración del pasado convertido en mito; y la propiedad efectiva de la tierra, que decide la administración de la riqueza y del sentido; y consecuentemente, del poder. Por ello, entonces, el *pampismo*, el *criollismo* el *gauchismo*, terminarán siendo apenas marcas de un pasado mitológico que sostiene un presente furibundamente sarmientino: urbano, civilizado y europeo.[10]

Por ello, el fútbol construye sus signos diacríticos en tensión: porque debe diferenciarse de lo europeo pero para superar al maestro (...) y luego ser aceptado por ellos. No en balde la consagración de ese estilo debe producirse en el escenario del otro: la gira de Boca Juniors por Europa en 1925 y los Juegos Olímpicos de Amsterdam en 1928, donde la final se disputa entre argentinos y uruguayos (con el previsible triunfo de éstos: ha nacido la inflexión del fútbol *rioplatense*, que incorpora a los montevideanos para ocultar la derrota).

Desde ese origen, el fútbol va a incorporar dos trazos más en su estereotipia: el primero es la picardía, la *viveza criolla*. Un relato que proviene de la tradición de la picaresca española, y que remite a formantes populares - la vieja tradición de la lucha del pobre contra el poderoso, con las armas del pobre: su astucia -, vuelve a señalar marcas estereotípicas del *argentino*:[11] el

10. Aunque a su vez, como dije, la tipificación *pampista* predomine en la mirada europea y norteamericana, que precisa homogeneizar en la calificación de *salvaje* y *exótica* para toda la periferia. Podría pensarse el juego de las narrativas de identidad argentinas como el perpetuo intento de escapar a esta tipificación colonial: ser vistos como iguales, esto es, ser aceptados como europeos.

11. Aunque, por el peso descomunal de Buenos Aires en la construcción del imaginario, estas descripciones generalizantes encubren al porteño.

pícaro deviene simple tramposo. Aunque esto sería refutado en cualquier conversación de un bar argentino, la auto-imagen de la viveza es leida por el otro como *trampa*, como violación de la regla para alcanzar un beneficio personal. La mano de Maradona en 1986 es vista como simplemente eso: una transgresión punible, y no un clímax de la *picardía criolla*. Esta lectura estigmatizadora del otro sobre el estereotipo del *argentino tramposo* también penetra el imaginario brasileño, que no puede reconocer en él el condimento de la *catimba* o el *malandragem*, reservado para su propio estereotipo.[12]

El otro es la violencia: también disfrazada de *viveza*, de aprovechamiento de los vericuetos de las reglas, o encubierta con significados masculinos (un juego de *hombres*), este rasgo aparece como dominante a partir de los años 60, en las incontables patadas desparramadas por los equipos argentinos en los escenarios internacionales.[13] Y se consagra en ese terreno: una publicidad de calzado de fútbol brasileño, en los 90, anunciaba: "Mais animal que zagueiro argentino".

Estereotipos, medios y parodia

Desde ya, no es el objetivo de las ciencias sociales la preservación de estos estereotipos. Por el contrario: retomando las postulaciones iniciales de Octavio Ianni, este juego de tipificaciones devenidas enunciados de sentido común permite la ilusión de una sociedad donde el sentido es fijo, "situado, organizado, compreendido, explicado e decantado" (Ianni, 2002: 10). Y lejos estamos de suponer que nuestro trabajo consiste en la reproducción de sentidos organizados: antes bien, consiste en desmontar esos sentidos comunes, en demostrar su falacia, su historicidad, en señalar aquello que impiden y bloquean. La simplificación estereotípica, dice Ribeiro, es una

12. Un ejemplo contemporáneo a la escritura de este trabajo: en una *Folha/Mais* de setiembre de 2003, el cronista titula como "O pais dos maradonas" una crítica a la aprobación del cultivo de soja transgénica en el Brasil. El "maradonismo" funciona en un doble sentido: en referencia al cultivo de soja en la Argentina – con lo que Maradona es instituido como metonimia nacional –, y a la violación de la ley brasileña, con lo que Maradona también se transforma en el símbolo más acabado de la transgresión de la norma.

13. Este proceso está analizado también en Alabarces, 2002.

forma de disciplinar y administrar lo heterogéneo (Ribeiro, 2002: 261); es decir, de reducir espesor y polifonía.

Para eso están los medios, los relatos del periodismo deportivo banalizado, las publicidades que encubren en un nacionalismo patriotero y xenófobo la administración económica y la maximización de la ganancia. En los relatos etnocéntricos de los partidos internacionales, en los chauvinismos de vuelo bajo, se reproduce incesantemente la estereotipia (como señalamos con los ejemplos del diario *Olé*); en los comerciales que celebran *los triunfos de la patria*, que la Argentina sea eliminada de un Mundial "no tiene precio".[14] Para alguna cerveza brasileña, la solidaridad con la crisis argentina del 2002 era un dato importante: los *torcedores*, serios y conmovidos, comentaban la gravedad de la situación... hasta estallar en risas y festejos. Se pregunta Guedes: "a rivalidade é maior do que a solidariedade ou, na verdade, a rivalidade é tamanha que a grave crise econômica argentina provoca a alegria?" (Guedes, 2002: 6).

Lejos estamos del humor paródico que en el esquematismo critica las miserias de una cultura: en los relatos del argentino Roberto Fontanarrosa, esa estereotipia es señalada críticamente porque no puede sostenerse; la tipificación deriva en la risa, porque nos interpela como hablantes de un discurso fijado por otro, alienados en un lenguaje construido por siglos de esquematismo. Así, un *centrehalf* uruguayo sólo puede ser el temible Wilmar Everton Cardaña, terror de los campos sudamericanos:

¡Cuánto valor cívico podía esconderse bajo el glorioso número cinco prendido a la mirasol peñarolense, ya fuera sobre el verde césped del Estadio Centenario, en cualquier campo de la vecina Buenos Aires, o en la grama misma de tantos y tantos estadios brasileños donde los frágiles y siempre pusilánimes morenos le tenían como a una figura mitológica!

(...) Allí, delante mío, Wilmar Everton Cardaña, "El Hombre", "El Capitán Invicto", "El Hacha" Cardaña, estaba llorando. ¡Aquel que hiciera callar de un solo chistido a ciento cincuenta mil brasileños aterrados en el Estadio Pacaembú, cuando la final de la Copa Roca! ¡Aquel que se bajó los pantaloncitos y el canzoncillo punzó para mostrar sus testículos velludos, uruguayos y celestes a la Reina Isabel en el mismísimo estadio de Wembley!

---

14. Relata Guedes que la publicidad de Mastercard durante el Mundial de Corea-Japón de 2002 en la televisión brasileña usó este slogan (Guedes, 2002: 6).

¡Aquel que ya a los ocho años quebrara en tres partes el tabique nasal a su profesora de música en la escuelita sanducera... estaba llorando! (Fontanarrosa, 2000: 85-90).

En la hipérbole del relato tipificador y humorístico, Fontanarrosa señala sus límites, su construcción como mito, su inutilidad explicativa; indica que todo estereotipo solo puede terminar en la risa (...) o en el fracaso. Así, al trabajar sobre el imaginario erótico de los argentinos sobre las brasileñas (en el cuento "Elige tu propia aventura - para adultos"), el viajero argentino ansioso de una aventura sexual con una nativa - o dos - solo puede concluir en la derrota; duda entre la joven atildada y la bailarina sensual, porque ésta puede ser un travesti; no sabe si aceptar sexo en la playa, por miedo a los asaltos; desconfía de las viviendas, porque imagina un secuestro. Así, los sucesivos estereotipos que organizan sus decisiones - la previsible facilidad del abordaje, el terror a un travestismo encubierto y epidémico, el esquematismo del argentino "canchero y ganador", el pánico a la violencia urbana - únicamente lo pueden conducir a la frustración erótica, a la imposibilidad del sexo (Fontanarrosa, 1990).

Aunque "condenados a un juego de espejos", argentinos y brasileños precisamos más humor, más crítica y menos reproducción esquemática: ésa es la conclusión de Ribeiro, que retomo como cierre:

> Enquanto Brasil e Argentina não saírem da armadilha do tropicalismo e do europeísmo, construída ao longo de séculos pelo discurso occidental hegemônico, estarão sendo ventríloquos de vozes de outros ou repetidores de estereótipos que só interessam à reprodução da hegemonia. Assim como as pessoas, sujeitos políticos individuais, as coletividades, sujeitos políticos coletivos, que não sabem quem são, não sabem o que querem, nem para onde vão (Ribeiro, 2002: 262).

REFERENCIAS

ALABARCES, Pablo. 1998. Fútbol y academia: recorrido de un desencuentro. In: ALABARCES, Di Giano; FRYDENBERG (Comp.), *Deporte y sociedad*, Buenos Aires: Eudeba.

______. 2002. *Fútbol y Patria. El fútbol y las narrativas de la nación en la Argentina.* Buenos Aires: Prometeo libros.

ALTAMIRANO, C.; SARLO, B. 1982. *Ensayos argentinos. De Sarmiento a la vanguardia*, Buenos Aires: CEAL.

ANDERSON, B. 1993 [1983]. *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo.* México: FCE.

APPADURAI, A. 1990. Disjuncture and difference in the global cultural economy. In: FEATHERSTONE, M. (Ed.). *Global culture. Nationalism, globalization and modernity*, London: Sage.

ARCHETTI, E. 2003a. *Masculinidades. Fútbol, tango y polo en la Argentina*, Buenos Aires: Antropofagia.

______. 2003b. O 'gaucho', o 'tango', primitivismo e poder na formação da identidade nacional argentina. *Mana. Revista de Antropologia*, 9/1, Rio de Janeiro: PPGAS, abril.

DAMATTA, Roberto. 1982. Esporte na sociedade: um ensaio sobre o futebol brasileiro. *Universo do futebol*: esporte e sociedade brasileira, Rio de Janeiro: Pinakotheke.

FONTANARROSA, Roberto. 1990. Elige tu propia aventura (para adultos). *El mayor de mis defectos*. Buenos Aires: De la Flor.

______. 2000. Wilmar Everton Cardaña, número cinco de Peñarol, en *Puro fútbol*. Buenos Aires: De la Flor.

FRANZINI, Fábio. 2000. *As raízes do país do futebol. Estudo sobre a relação entre o futebol e a nacionalidade brasileira 1919-1950.* Dissertação (Mestrado em História Social). Universidade de São Paulo.

FREYRE, Gilberto. 1964. Prefácio a Rodrigues Filho, Mário. *O negro no futebol brasileiro*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

FRIGERIO, Alejandro. 2002. A alegria é somente brasileira. A exotização dos migrantes brasileiros em Buenos Aires. In: FRIGERIO, Alejandro; RIBEIRO, Gustavo Lins. 2002. (Org.). *Argentinos e brasileiros. Encontros, imagens e estereótipos*, Petrópolis: Vozes, p. 15-40.

GUEDES, Simoni Lahud. 1998. *O Brasil no campo de futebol. Estudos antropológicos sobre os significados do futebol brasileiro.* Niterói: Eduff.

______. 2002. De criollos e capoeiras: notas sobre futebol e identidade nacional na Argentina e no Brasil, ponencia ante el XXVI Encontro Anual da ANPOCS, Caxambu (MG), 22 a 26 de outubro de 2002.

HELAL, Ronaldo. 2000. As idealizações do sucesso no imaginário futebolístico brasileiro: um estudo de caso. In: ALABARCES, P. (Comp.). *Peligro de gol. Estudios sobre deporte y sociedad en América Latina.* Buenos Aires: Clacso.

HOBSBAWM, E. 1990. *Nations and nationalism since 1780. Programme, myth, reality*, Cambridge: CUP (Hay edición española: *Naciones y nacionalismo desde 1780*, Barcelona: Crítica, 1991).

IANNI, Octavio. 2002. Tipos e mitos do pensamento brasileiro. *Revista Brasileira de Ciências sociais*, v. 17, n. 49, São Paulo: ANPOCS, p. 5-10.

LOPES, José Sérgio Leite. 1994. A vitória do futebol que incorporou a pelada. *Revista USP. Dossiê Futebol*, São Paulo: USP, n. 22.

____. 1998. Futebol mestiço. História de sucessos e contradições. *Ciência Hoje*, SBPC, v. 24, n. 139.

MOSSE, G. 1985. *Nationalism and sexuality. Middle-class morality and sexual norms in modern Europe*, Wisconsin: The University of Wisconsin Press.

____. 1996. *The image of man. The creation of modern masculinity*, New York: Oxford University Press.

PRIETO, Adolfo. 1988. *El discurso criollista en la formación de la Argentina moderna*, Buenos Aires: Sudamericana.

RIBEIRO, Gustavo Lins. 2002. Tropicalismo e europeísmo. Modos de representar o Brasil e a Argentina. In: FRIGERIO, Alejandro; RIBEIRO, Gustavo Lins. 2002. (Org.). *Argentinos e brasileiros. Encontros, imagens e estereótipos*, Petrópolis: Vozes, p. 237-264.

SAID, Edward. 1996 [1978]. *Orientalismo. O Oriente como invenção do Ocidente*, São Paulo: Companhia das Letras.

SARLO, B. 1988. *Una modernidad periférica: Buenos Aires 1920 y 1930*, Buenos Aires: Nueva Visión.

SARMIENTO, Domingo F. (1967) [1847] *Facundo*, Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.

SOARES, Antonio J. 2003. Futebol brasileiro e sociedade: a interpretação culturalista de Gilberto Freyre. In: ALABARCES, P. (Comp.). *Fútbol e identidad en América Latina* (Buenos Aires: CLACSO, publicación en curso).

VOGEL, Arno. 1982. O momento feliz. Reflexões sobre o futebol e o ethos nacional. *Universo do futebol*: esporte e sociedade brasileira, Rio de Janeiro: Pinakotheke.

Resumen

El trabajo analiza el uso de estereotipos en las narrativas sobre identidad nacional en la Argentina y Brasil a través del fútbol, retomando de un primer análisis realizado por Simoni Lahud Guedes. El artículo intenta analizar el modo en que la diferencia argentino-brasileña fue narrada en el uso de los estereotipos de tropicalismo y europeísmo. Estos estereotipos aparecen como eficaces y pregnantes, aunque deben ser decontruidos por el análisis de las ciencias sociales, o por el humor paródico.

Abstrac

Drawing on a former analysis by Simoni Guedes, this article discusses the use of stereotypes in narratives of national identity linked to soccer in Argentina and Brazil. The article analyzes how the differences between Argentinean and Brazilian soccer identities have been narrated through such stereotypes as Tropicalism and Europeanism. These stereotypes seem to be efficacious and pregnant, even if they must be deconstructed by social science analysis or by parodic humor.